



Sociológica, año 15, número 43, pp. 35-58
Mayo-agosto de 2000

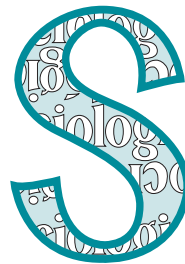
Schütz y la pérdida de la inocencia en el análisis sociológico

*Lidia Girola**



RESUMEN

En este artículo se intenta mostrar cómo, a partir de la discusión de ciertas formulaciones aceptadas por la sociología vigente en su época, Alfred Schütz abre el camino para una reconstrucción de lo que esta disciplina considera su objeto. Esta ruptura de Schütz con algunos de los grandes teóricos de la sociología permite abandonar una cierta ingenuidad presente en el análisis sociológico e incorporar al mismo el mundo de la vida cotidiana, con su racionalidad específica.



* Profesora investigadora del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. Correo electrónico <lgirola2000@yahoo.com>.





INTRODUCCIÓN

EL TÍTULO de este trabajo hace referencia a la pérdida de la inocencia, o quizás sería mejor decir, a la pérdida de la ingenuidad en la teoría sociológica.

¿Qué quiero decir con esto? ¿A qué ingenuidad me estoy refiriendo?

Permítaseme una breve digresión: Edith Warton escribió una novela que tituló *La edad de la inocencia*, de la cual después se hizo una película con Daniel Day Lewis y Michelle Pfeiffer. Esta escritora considera que la inocencia en la cultura sentimental es propia del siglo XIX. Creo que en la cultura sociológica, la inocencia persiste hasta mediados del siglo XX, y que Alfred Schütz es uno de los responsables de que en la actualidad la hayamos perdido.

Quiero apresurarme a aclarar que, en este caso, esa pérdida es en realidad una ganancia, porque reconocer la necesidad de que en todo análisis sociológico se consideren tanto aspectos objetivos como subjetivos, se incorpore la idea del carácter interpretativo del conocimiento que podemos tener de la realidad y reconozcamos el papel de la normatividad como contexto de significación en el cual insertamos nuestra vida cotidiana, es sin duda un aporte que puede enriquecer notoriamente la perspectiva de explicación de cualquier sociólogo.

¿Quiénes son los sociólogos “ingenuos”, contra los que debate Schütz? Fundamentalmente los funcionalistas y estructural funcionalistas, como Merton y Parsons, cuya propuesta sociológica fue la dominante en Estados Unidos en vida de Schütz y todavía hasta finales de



los años sesenta y mediados de los setenta, y que tuvieron una gran, aunque diversa, influencia en el pensamiento sociológico europeo, sobre todo inglés y alemán, y en la sociología latinoamericana.

¿Por qué digo que son ingenuos? En primer lugar porque consideran a la sociedad como un conjunto esencialmente armónico y en equilibrio, que ocasionalmente se ve perturbado por agentes principalmente externos y en ciertas ocasiones por tensiones, incompatibilidades y desviaciones internas que rápidamente se ocupan de controlar los diferentes grupos sociales.

En segundo lugar, porque conciben la conformidad con respecto a las convenciones sociales como un producto natural de la interacción. En el caso de Parsons llegan, por ejemplo, a formular esta apreciación en el conocido “teorema de la estabilidad de los sistemas sociales”, que sostiene que las sociedades y los diversos grupos que las conforman se mantienen y reproducen a sí mismos gracias a que a través del proceso de socialización los miembros son enseñados en el respeto a las normas y reglas de convivencia propias de su grupo y sociedad, de tal manera que internalizan un conjunto de pautas de conducta que los hace actuar en la forma en que los demás lo esperan. La conformidad con las convenciones sociales es natural, espontánea y cuasi automática para Parsons; lo contrario es desviación y por lo tanto es lógico reprimirla.

En tercer lugar, pienso que estos autores son ingenuos porque tienen en mente un esquema dualista que intentan aplicar a casi todas sus formulaciones, de tal manera que las sociedades son tradicionales o avanzadas, democráticas o antidemocráticas, autoritarias o antiautoritarias, y las personas por ende son trabajadoras o flojas, conformistas o desviadas.

En cuarto lugar, y esto es evidente en el caso de los funcionalistas como Merton, porque tienen la idea de que el conocimiento de lo social se logra a través de una cuidadosa y en lo posible abundante observación de la realidad, concebida como un conjunto de “datos” a mano (la ingenuidad de que la realidad social es “tal como aparece” a poco que uno busque y escarbe en ella); la sociología podrá, si reúne suficientes observaciones, formular las generalizaciones empíricas pertinentes y luego, en algún momento, llegar a formular leyes sociológicas que, a la manera de las leyes de la física, permitan predecir los resultados de los procesos sociales con un alto grado de confiabilidad.

El debate de Schütz con los representantes de esta forma de concebir las posibilidades,¹ el objeto y el método de la sociología no logró modificar los contenidos de la disciplina,² pero por lo menos abrió el campo y problematizó muchas de las afirmaciones de la sociología que aquí me he permitido llamar “ingenua”.

Aunque hacer un análisis pormenorizado de los elementos en discusión entre Schütz y la sociología académica dominante en su época excede ampliamente las limitaciones de este trabajo, creo que es posible señalar muy brevemente cuáles fueron los puntos de ruptura con dos de las tradiciones sociológicas que, vistas desde el presente, pueden considerarse como especialmente relevantes.

Una, la representada por Max Weber, fue crucial para el pensamiento de Schütz porque la discusión de algunos de los planteamientos del maestro le permitieron formular con claridad sus propias ideas al respecto. Obviamente, Weber no pertenece al grupo de sociólogos que me he permitido llamar “ingenuos”, aunque es fuente de inspiración para muchos de ellos; el propósito de introducir algunas de sus ideas aquí es justamente porque su obra, como la de todo gran pensador, ha sido objeto de diversas lecturas, entre otras la de Schütz. Y es justamente a partir de la interpretación de Schütz que las formulaciones weberianas ya no pudieron leerse de la misma manera y cobraron una dimensión peculiar para el pensamiento sociológico moderno (cf. Giddens, 1997: cap. 1).

La otra, la escuela iniciada por Talcott Parsons, porque lo ayudó a problematizar algunas de las cuestiones que resultaron fundamentales en su propia obra,³ y que abrieron el camino para la revisión posterior del marco disciplinario de la sociología y el abandono de la ingenuidad en el análisis sociológico.

¹ Ese debate se dio principalmente con Parsons, a través de un intercambio de cartas que comenzó de manera muy amable, haciéndose cumplidos mutuamente, y terminó de manera áspera y convertido en un diálogo de sordos (cf. Grathoff, 1978; Coser, 1979; Giddens, 1997 y Wagner, 1979).

² La sociología del conflicto, las diversas corrientes de la sociología crítica, la etnometodología y las sociologías comprensivas de diverso cuño han introducido al análisis sociológico las dimensiones cruciales del poder, la lucha de intereses, el carácter pragmático y negociado de la normatividad y han modificado la concepción funcionalista de la sociedad. Pero esas corrientes y los cambios que proponen son en su mayoría posteriores a Schütz, y en algunos casos se basan en sus formulaciones para proponer sus diversos enfoques.

³ Parsons reconoce explícitamente a la obra de Weber como una de las fuentes de inspiración para su propia conceptualización y, sin embargo, y a pesar de tener eso en común con Schütz, es interesante notar que cada uno extrae de las formulaciones de Weber consecuencias muy diversas.

LOS DESACUERDOS CON WEBER

Alfred Schütz coincide con Weber en el reconocimiento de la importancia de la comprensión del sentido de la acción humana para la explicación de procesos sociales.

Más allá de diferencias en la manera de nombrar, existe acuerdo semántico de fondo en el sentido de que, para ambos, la sociedad es un conjunto de personas que actúan en el mundo y cuyas acciones tienen sentido, mismo que es relevante tratar de comprender para poder explicar los resultados de su accionar.

Sin embargo, en ese mismo punto comienzan los problemas. Mientras que para Weber la comprensión es el método específico que la sociología utiliza para rastrear los motivos de los actores y así poder asignar sentido a sus acciones, Schütz le otorga a la comprensión un papel mucho más importante. Siguiendo a Heidegger, considera que el mundo en el cual vivimos es un mundo de significados, uno cuyo sentido y significación es construido por nosotros mismos y los seres humanos que nos precedieron y, por lo tanto, la comprensión de dichos significados es nuestra manera de vivir en el mundo.

La comprensión no tiene entonces únicamente una dimensión metodológica, sino ontológica, ya que es parte del ser del mundo, y de nuestro ser en el mundo como sujetos constructores y asignadores de sentido. Pero, además, la comprensión tiene una dimensión epistemológica, en la medida en que conocer el mundo quiere decir interpretarlo, comprenderlo; es esa interpretación del mundo que nos rodea y de los seres y objetos que lo componen, lo que nos permite actuar y vivir en él y saber cómo seguir adelante (“*How to go on*”).⁴

Si para Weber la comprensión tiene su campo específico en las acciones y relaciones entre seres humanos, para Schütz el ámbito de la comprensión se expande, ya que incluye no sólo a las acciones humanas sino también a los objetos materiales y simbólicos resultados de esas acciones, y al mundo en su conjunto; la formulación de Schütz reconoce incluso a la naturaleza como un *constructo* cultural.⁵

⁴ Zygmunt Baumann señala que la necesidad de comprensión está orgánicamente contenida en la estructura del mundo de la vida. Incluso, es la real condición de su existencia. Para Schütz, la comprensión no es la hazaña del filósofo como en Husserl. Es el destino humano, como en Heidegger (Baumann, 1978: cap. 8).

⁵ Es claro que Schütz no niega la existencia del mundo natural como mundo externo, pero reivindica que ese mundo externo tiene relevancia en la medida en que tiene interés para

Esto nos lleva al segundo desacuerdo, el que se refiere a los diversos tipos de comprensión.⁶

Para Weber, existen al menos dos tipos fundamentales de comprensión: la actual y la explicativa.⁷ La primera se refiere a la captación del sentido de una acción que se produce por la mera observación, es evidente por sí misma y prácticamente inmediata. La segunda supone que el observador de alguna manera está en condiciones de conocer los motivos que el actor pudo tener para actuar como lo hizo, y por lo tanto tiene la posibilidad de explicar cuál fue el sentido de su acción.

un sujeto, en la medida en que los seres humanos dirigen a él su atención. "La significatividad (*relevance*) no es inherente a la naturaleza como tal, sino que constituye el resultado de la actividad selectiva e interpretativa que el hombre realiza dentro de la naturaleza o en la observación de ésta" (1974a: 37).

⁶ Este punto reviste especial dificultad por las divergencias en cuanto a las traducciones utilizadas: los términos no son los mismos y no parecen querer decir lo mismo en las diversas traducciones al español y en las versiones en inglés. Por ejemplo, hay diferencias apreciables entre la traducción del Fondo de Cultura Económica de la obra de Weber, y la traducción de Paidós de *La fenomenología del mundo social* de Schütz, cuando se hace mención a términos weberianos; pero sobre todo porque hay discrepancias entre la traducción publicada por Paidós y el texto en inglés de la obra de Weber que utilizó, o al menos que Schütz cita en su propia obra y que es la traducción hecha por Parsons. Aunque se sabe que la traducción de Parsons no es todo lo fiel al original que hubiera sido deseable, pasaron muchos años para que se pudiera contar en inglés con una traducción mejor (la de Guenther Roth).

⁷ "Puede entenderse por comprensión: 1, la comprensión actual del sentido mentado en una acción. Comprendemos, por ejemplo, de un modo actual el sentido de la proposición $2 \times 2 = 4$, que oímos o leemos (comprensión racional, actual, de pensamientos), o un estallido de cólera manifestado en gestos faciales, interjecciones y movimientos irracionales (comprensión irracional, actual, de afectos), o la conducta de un leñador o de alguien que pone su mano en el pomo de la puerta para cerrarla o que dispara sobre un animal (comprensión racional, actual, de acciones). Pero también: 2, la comprensión explicativa. Comprendemos por sus motivos qué sentido puso en ello quien formuló o escribió la proposición $2 \times 2 = 4$, para qué lo hizo precisamente en ese momento y en esa conexión, cuando lo vemos ocupado en una operación mercantil, en una demostración científica, en un cálculo técnico o en otra acción a cuya conexión total pertenece aquella proposición por el sentido que vemos vinculado a ella; es decir, esa proposición logra una 'conexión de sentido' comprensible para nosotros (comprensión racional por motivos). Comprendemos al leñador o al que apunta con un arma, no sólo de modo actual, sino por sus motivos, cuando sabemos que el primero ejecuta esa acción por ganarse un salario o para cubrir sus necesidades o por diversión (racional) o porque reaccionó de tal modo a una excitación (irracional), o que el que dispara el arma lo hace por una orden de ejecutar a alguien o de defensa contra el enemigo (racional) o bien por venganza (afectiva y en este sentido irracional). Comprendemos, por último, un acto de cólera por sus motivos cuando sabemos que detrás de él hay celos, vanidad enfermiza u honor lesionado (comprensión irracional por motivos). Todas éstas representan conexiones de sentido comprensibles, la comprensión de las cuales tenemos por una explicación del desarrollo real de la acción. 'Explicar' significa... para la ciencia que se ocupa del sentido de la acción, algo así como: captación de la conexión de sentido en que se incluye una acción, ya comprendida de modo actual, a tenor de su sentido 'subjetivamente mentado'" (Weber, 1974: 8).



Esta segunda forma de comprensión conlleva para Weber la reconstrucción del contexto de significación en el cual se produjo la acción que el observador-investigador intenta explicar. Implica una elaboración intelectual por parte del observador, un traer a colación lo que ya se sabe o se supone sobre el suceso, la reconstrucción de los posibles motivos del actor o los actores involucrados y, de alguna manera, un aventurarse a imputar un sentido específico a una acción o conjunto de acciones más allá de lo que en principio aparece como evidente.

Desde un punto de vista sociológico, la importancia de la formulación weberiana de la comprensión como la forma que asume la explicación en las disciplinas sociales es inmensa. Ello no sólo porque equivale a revalidar una vieja idea de la hermenéutica, de gran valor heurístico, que señala la importancia de la reconstrucción del contexto para la interpretación tanto de textos como de procesos humanos. Sino porque es la introducción efectiva de la historia, la sociedad, la economía, la subjetividad, en fin, el cúmulo de condicionantes de la vida humana, en la explicación sociológica. Pero, además, la novedad de la propuesta weberiana consiste en que esa reconstrucción apela a procedimientos racionales, tales como la búsqueda e investigación históricas, la apelación a reglas de experiencia, el saber acumulado en sus diversas formas, las estadísticas y, en última instancia, la construcción de modelos, o tipos ideales, utilizando los elementos anteriores. La hermenéutica weberiana es principalmente histórica, y a diferencia de la propuesta por los filósofos hermenéuticos del siglo XVIII, y por Dilthey en el siglo XIX, no empática sino eminentemente racional y científica.⁸

Los cuestionamientos de Schütz no van en desmedro de la importancia del contexto de significación para poder comprender, sino que pretenden, al profundizar el análisis, otorgarle un peso aún mayor, y para ello atacan los postulados que están por detrás de las ideas weberianas con respecto a ambas formas de comprensión.

En primer lugar, Schütz cuestiona el supuesto weberiano de que el significado de las conductas humanas es, al menos en parte, evidente por sí mismo; en segundo lugar, discute la idea de que se puedan conocer con certeza los motivos de los actores.

⁸ Con esto quiero decir que la comprensión depende de un trabajo metódico, sistemático y fundado de análisis, a diferencia de la vieja hermenéutica que se basaba ante todo en una actitud empática y ecuanime por parte del investigador.



Contra el primer supuesto, Schütz sostiene que algo es evidente sólo si se comparten los contextos de significación; contra el segundo dice que lo único que se puede conocer son los motivos propios, o sea los motivos de uno mismo; sólo porque suponemos que vemos el mundo de la misma manera, podemos dar por sentado que comprendemos a los demás. O sea, el carácter intersubjetivamente construido del mundo social es lo que nos permite creer que conocemos al otro, pero en realidad éste es un mero supuesto, de raíz pragmática y no consciente. El “otro” es opaco para cada uno de nosotros.⁹

Podemos entonces distinguir dos cuestionamientos principales a las formulaciones weberianas en cuanto a los dos tipos de comprensión. En lo relativo a la explicación actual, a la que denomina *comprensión observacional*, Schütz señala que ya que el mundo en el que vivimos es un mundo preinterpretado, cualquier “evidencia” es tal porque en nuestro vivir cotidiano olvidamos el proceso de socialización por el cual aprendemos y aprehendemos el mundo, y que “comprendemos lo que observamos no porque sea evidente por sí mismo sino porque hemos aprendido su significado de manera inadvertida, a través de las experiencias vividas”. Retomando el ejemplo dado por Weber en cuanto al hombre al que vemos cortar leña, desde una perspectiva fenomenológica cabría preguntarse: cómo sabemos que lo que observamos es un *hombre*, cómo sabemos que el acto que observamos es el de *cortar*, cómo sabemos que lo que se está cortando es *leña*. Schütz señala que el hombre en actitud natural (cualquier persona adulta en el mundo de todos los días), tiene “un repositorio de conocimientos de cosas físicas y de congéneres, de colectivos sociales y de artefactos, incluidos los objetos culturales. Tiene síntesis de experiencias” anteriores, tanto externas como internas, que incluyen también juicios previos acerca de lo que lo rodea, y de “todos los productos de la actividad de la mente y la voluntad”. Puede comprender lo que observa, asignarle nombre y significado a lo que experimenta, porque apela de manera automática a ese saber acumulado a lo largo de su vida en el mundo social.

Schütz abordó este problema en varios momentos de su vida intelectual. En su primer gran libro, *La fenomenología del mundo social*,

⁹ Con respecto a esto, sin embargo, conviene hacer dos acotaciones, aunque no puedo desarrollarlas aquí: Weber habla de *imputación causal*, ya que toda asignación de motivos a los actores es hipotética; por otro lado, ¿en qué medida es posible conocer aun los motivos propios?



señala que las personas, desde que nacemos, vamos formando una especie de almacén de experiencias, del que podemos echar mano frente a cada situación nueva. Estas configuraciones más o menos ordenadas de experiencias pasadas constituyen *contextos de significado* en los que ubicamos y a partir de los cuales conocemos y comprendemos el mundo. No registramos los procesos por los cuales formamos esos conjuntos ordenados, pero pragmáticamente los usamos todo el tiempo. Y señala que es “obvio que el ordenamiento de nuestras experiencias puede realizarse de muchas maneras diferentes: en un cualquiera de los diferentes estadios de formulación lógica... en las actividades de la razón, las emociones o la voluntad; en un instante o dentro de las operaciones de resolución de problemas que proceden paso a paso; de forma vaga o de manera clara y distinta”; por haber vivido directamente diversas situaciones o porque lo hemos aprendido indirectamente (cf. 1972: 113). El echar mano de las experiencias implica un proceso de interpretación de la situación en la que cada uno se encuentra; interpretación que remite lo desconocido a lo conocido, y que a través del lenguaje permite asignar significado a lo que nos rodea. En este sentido, “los esquemas de la experiencia son esquemas interpretativos”. Nada de lo que conocemos de la realidad es evidente por sí mismo; podemos conocer sólo a través de un proceso interpretativo cuyos contenidos han sido construidos socialmente. Los esquemas interpretativos pueden ser considerados tanto como conjuntos objetivos de significados, relativamente estables y cristalizados en determinado momento cultural (que por lo tanto pueden estudiarse y analizarse, por ejemplo por el investigador social) o como conjuntos de significados en continuo cambio, ya que pertenecen a la corriente de la vida.

En textos posteriores, por ejemplo en los recopilados bajo el título *El problema de la realidad social*, Schütz sostiene que:

Todo nuestro conocimiento del mundo, tanto en el sentido común como en el pensamiento científico, supone construcciones, es decir, conjuntos de abstracciones, generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones propias del nivel respectivo de organización del pensamiento. En términos estrictos, los hechos puros y simples no existen...¹⁰ Se trata siempre de hechos interpretados, ya sea que se los

¹⁰ Es interesante señalar cómo esta afirmación es parte constitutiva del debate epistemológico acerca del *status* del conocimiento científico en general y del de las ciencias sociales en



considere separados de su contexto mediante una abstracción artificial, o bien insertos en él. En uno u otro caso, llevan consigo su horizonte interpretativo (1974a: 36).

De allí entonces que la supuesta comprensión “actual”, autoevidente por mera observación planteada por Weber, sea en realidad un ejercicio interpretativo complejo, del cual no somos conscientes, pero que implica la existencia de un mundo sociocultural previo, de generaciones de antepasados que han “construido” el mundo de significados para nosotros.

La segunda problematización fuerte en cuanto al carácter de la comprensión por parte de Schütz se refiere, como señalé más arriba, a la posibilidad de conocer los motivos de las personas como medio de captar el significado de sus acciones y por lo tanto el de los procesos sociales en los que están involucradas.

Por una parte, hay que distinguir entre el sentido que una acción tiene para el actor, el que tiene para los actores que interactúan con él y finalmente el que tiene para el observador. Hasta cierto punto, el actor sabe por qué hace lo que hace. Las otras personas, que en términos de Schütz son sus *asociados* en la interacción, pueden, si conocen al actor, tener una idea aproximada de los motivos que lo guían, aunque evidentemente la interpretación de los asociados puede variar con respecto a la del propio actor. En el caso del observador, lo único que puede hacer es adjudicar motivos y por lo tanto formular el sentido de las acciones que observa según sus *esquemas interpretativos* construidos a partir de sus propias experiencias y su formación disciplinar. No existe en la asignación de motivos a los actores ninguna certeza, la interpretación del sentido de las acciones se formula meramente como probabilidad, mayor o menor según la regularidad y recurrencia de la conexión entre motivos manifiestos y resultados observados. Schütz señala que “Al construir tipos de cursos de acción... imputamos a los actores más o menos anónimos un conjunto de motivos supuestamente invariables que gobiernan sus acciones. Ese conjunto es en sí mismo una construcción de previsiones típicas con respecto a la conducta del Otro y ha sido investigado con frecuencia en términos

particular, que se produjo a partir de los años cincuenta y sesenta del siglo XX. Véase por ejemplo a Popper, 1977: 103, nota 2. En esto, como en tantas otras cosas, Schütz tiene un pensamiento precursor.



de roles, o funciones sociales, o conducta institucional” (Schütz, 1974a: 53) Y también: “Que el observador pueda, en la vida cotidiana, captar el sentido subjetivo de los actos del actor es una mera probabilidad (aunque esta probabilidad basta para muchos fines prácticos). Esa probabilidad aumenta con el grado de anonimia y estandarización de la conducta observada” (Schütz, 1974a: 54).

El carácter hipotético de la imputación de sentido, propio de la comprensión explicativa weberiana, se ve radicalizado en la lectura de Schütz, que transforma al proceso comprensivo en una hermenéutica de la subjetividad.

Abandonando cualquier aspiración a la certeza, lo propio de la explicación, tanto en la vida cotidiana como en la vida científica, se encuentra en los conceptos de *tipicidad* (como medio heurístico de la captación del sentido de las acciones) y de *plausibilidad* con respecto a las interpretaciones propuestas.¹¹

La pregunta es, entonces: “¿cómo es posible elaborar conceptos objetivos y una teoría objetivamente verificable de las estructuras subjetivas de sentido?” (Schütz, 1974a: 82) En resumidas cuentas, ¿el conocimiento provisto por las llamadas ciencias sociales es conocimiento objetivo, o sea intersubjetivamente contrastable?

Con su respuesta, Schütz introduce las aportaciones de la filosofía de la ciencia que estaban sometidas a debate en su época,¹² y brinda un nuevo punto de sustentación para afirmar el *status* científico de las disciplinas sociales.

Los conceptos elaborados por el científico social son construcciones de las construcciones elaboradas en el pensamiento de sentido común por los actores en la escena social. Las construcciones científicas elaboradas en el segundo nivel, de acuerdo con las reglas de procedimiento válidas para todas las ciencias empíricas,

¹¹ “El sistema de significatividades (del observador) difiere del de las partes interesadas y le permite ver al mismo tiempo más y menos de lo que éstas ven. Pero en todas las circunstancias, lo accesible a su observación son solamente los fragmentos manifiestos de las acciones... Para comprenderlos, el observador tiene que valerse de su conocimiento de pautas típicamente similares de interacción en encuadres situacionales típicamente similares, y tiene que construir los motivos de los actores a partir de ese fragmento del curso de acción que está abierto a su observación. Las construcciones del observador difieren, por lo tanto, de las que utilizan los participantes de la interacción, aunque sólo sea por el hecho de que el propósito del observador es diferente del propósito de los interactuantes, por lo cual difieren también los sistemas de significatividades asignados a tales propósitos” (Schütz, 1974a: 54)

¹² Y que brillantemente sintetiza Giddens, por ejemplo en 1988: 273 y ss.

son construcciones objetivas de tipos ideales, y como tales pertenecen a una especie diferente de las elaboradas en el primer nivel, el del pensamiento del sentido común, que deben superar. Son sistemas teóricos que contienen hipótesis generales susceptibles de ser puestas a prueba (Schütz, 1974a: 82).

Con esta formulación, Schütz no sólo da un nuevo giro al debate metodológico con respecto al *status* de las ciencias sociales con respecto a las naturales, reafirmando el carácter interpretativo de todo proceso de conocimiento empírico, sino que abre el camino para una posterior proposición de Anthony Giddens en el sentido de que lo que caracteriza a las disciplinas sociales en relación con las naturales es que las primeras operan con una “doble hermenéutica” (cf. Giddens, 1997: 194).

LOS PUNTOS DE RUPTURA CON PARSONS

Aunque los aspectos en los que Parsons y Schütz tenían concepciones diferentes e incluso contrapuestas son varios, quiero detenerme sobre todo en dos que considero de suma importancia para la sociología posterior.

Por una parte, la diversa concepción del tema de la racionalidad, que es la punta del iceberg en cuanto a una multiplicidad de problemas; por la otra, el tema del papel de las normas en la vida social.

Con respecto a la racionalidad, conviene señalar que es un término que reconoce significados muy diversos tanto en la filosofía como en las ciencias sociales. Específicamente en el terreno del análisis sociológico, es un término cuya definición ha constituido un tema importante en la obra de los más destacados sociólogos de este siglo.

Por ejemplo, en el caso de Talcott Parsons su interés en la problemática de la racionalidad es una constante a lo largo de toda su obra. En ella, es posible identificar claramente una primera acepción del término racionalidad que aparece en su libro *La estructura de la acción social* (y que es la tomada por Schütz como punto de referencia para su discusión del tema en Parsons y en su propio trabajo), y otra acepción, o más bien una ampliación y profundización del significado de la noción en *El sistema social* y en su obra posterior.

Inicialmente, la racionalidad es concebida como una cualidad de la acción, que se refiere al tipo de conducta que persigue fines y, para

alcanzarlos, busca y encuentra los medios más eficaces. A esta percepción de la racionalidad, de claras raíces weberianas y paretianas, la identifica con la cualidad de calcular, sopesar y escoger el mejor curso de acción posible, dados unos fines determinados.

La única actividad orientada sin duda de esta manera es, para Parsons, la de la ciencia, que puede operar entonces como parámetro o modelo para la consideración de toda otra actividad.¹³ ¿Cuál es la única condición que según Parsons hay que presuponer para considerar el comportamiento de cualquier actor como análogo en términos de la racionalidad, con el del hombre de ciencia? Que el actor en cuestión conozca cabalmente las circunstancias en las cuales desarrolla su acción.

En textos posteriores Parsons abunda en su concepción acerca de la racionalidad. Por ejemplo, en *El sistema social* señala claramente que la acción racional es típicamente una acción instrumental, cuya peculiaridad es que mediatiza la obtención de gratificación inmediata porque se propone el logro de una satisfacción mayor a mediano plazo. Dicha acción racional es una conducta que persigue la eficacia y la eficiencia en cuanto al logro de los fines que se propone, que supone una elevada cuota de autodisciplina y, en fin, que es un tipo de conducta propio y característico de sociedades avanzadas, las conocidas como sociedades industriales de masas, en contraposición con las sociedades tradicionales, en las cuales predomina una actitud de orientación de la acción que busca la satisfacción inmediata de las pulsiones. La racionalidad, en esa magna obra escrita por Parsons a inicios de la década de los años cincuenta, es concebida ante todo como una cualidad derivada de procesos societales de modernización, y es por lo tanto un componente crucial de la cultura de la modernidad.

¹³ Schütz cita *in extenso* a Parsons: "La definición de 'racionalidad' o 'razonabilidad' propuesta por Talcott Parsons en su notable estudio sobre *La estructura de la acción social* expone con suma claridad lo que suele entenderse por la expresión 'acción racional': 'la acción es racional en la medida en que persigue fines posibles dentro de las condiciones de la situación, y por medios que, entre aquellos con que cuenta el actor, son intrínsecamente los más adecuados para el fin en cuestión por razones comprensibles y verificables mediante la ciencia empírica positiva'. Al indicar con su habitual escrupulosidad el punto de vista metodológico desde el cual enfoca este problema, el profesor Parsons comenta así esta definición: 'Puesto que la ciencia es la adquisición racional por excelencia, el modo de enfoque aquí esbozado se basa en la analogía entre el investigador científico y el actor en las actividades prácticas habituales. Se parte de concebir al actor como conocedor de los hechos de la situación en que actúa y, en consecuencia, de la condición necesaria y los medios disponibles para llevar a cabo sus fines'." (Schütz, 1974b: 70).

Las críticas de Schütz a la concepción parsoniana de la racionalidad no se refieren a esta acepción sino, específicamente, como se mencionaba más arriba, a la definición de racionalidad tal como aparece en *La estructura de la acción social*. ¿En qué consisten los cuestionamientos de Schütz?

En primer lugar, nuestro autor sostiene que es imprescindible tener en cuenta que en nuestra experiencia del mundo existen niveles (o dimensiones). Una dimensión es la de la ciencia, pero también y principalmente debemos considerar la dimensión en la que transcurre nuestra vida de todos los días, la vida cotidiana. Schütz sostiene que cada uno de nosotros vive en una pluralidad de niveles, y uno se mueve de uno a otro según sus intereses y lo que en cada momento quiera o tenga que hacer. Así, utiliza la metáfora de una ciudad, que es conocida y vivida de diferente manera por el habitante, por un turista y por un cartógrafo. Podemos decir también que el mundo social es uno cuando vivimos en él simplemente como uno más entre otros, como personas comunes y corrientes, es diferente cuando lo consideramos como científicos sociales (nuestro análisis, lo que queremos de él, la trascendencia de nuestras acciones es distinta) y es otro en el caso de que reflexionemos sobre él desde una perspectiva filosófica.

Hay una “diferencia entre nuestra visión del mundo social en que vivimos ingenuamente y el mundo social que es objeto de investigación científica” (Schütz, 1974b: 71). Y “En nuestra vida cotidiana, muy pocas veces actuamos de manera racional, entendiéndolo en el sentido expuesto por el profesor Parsons...” (Schütz, 1974b: 74).

La hipótesis de Schütz es que la acepción parsoniana del término racionalidad, si bien quizás pueda aplicarse a la dimensión de la ciencia, no es aplicable al resto de las actividades humanas. ¿Son por lo tanto “irracionales”? Definitivamente no. La respuesta de Schütz va en el sentido de modificar la concepción acerca de lo que debe entenderse por racionalidad. En esto, su propuesta implica una profunda modificación del pensamiento sociológico de la época y tiene vastos alcances heurísticos.

Lo propio de la actividad humana es que, sea cual fuere la dimensión en la que se mueve el sujeto, intenta comprender y organizar el ámbito de su experiencia, convertir el mundo en algo inteligible y por lo tanto manejable.¹⁴

¹⁴ El habitante de la ciudad se guía por un esquema mental de calles, comercios y referentes afectivos que ha ido construyendo a lo largo de su vida; el turista por puntos en un mapa y



Aunque el conocimiento puede ser visto como la actividad propia de una determinada dimensión (la de la ciencia, por ejemplo), en realidad el conocimiento no es sólo el relativo al conocimiento científico. Se conoce de muchas y variadas maneras, y en todas ellas están presentes ciertas construcciones, artilugios e instrumentos culturales de los que nos servimos para comprender y dominar el mundo, aun aquello que nos es desconocido y peligroso.¹⁵ Estas construcciones, memores o *recetas*, como las llama Schütz, son lo que denomina *acervo de conocimiento a mano*, constituido fundamentalmente por *tipificaciones*, que implican el uso de esquemas interpretativos culturalmente contruidos y convencionalmente aceptados.

En ese sentido, la mayoría de las actividades humanas entraña o puede implicar conocimiento de algún tipo. También se podría decir que todo proceso de conocimiento implica una forma de ordenamiento y sistematización de las experiencias. Para Schütz, la racionalidad consiste precisamente en esto: es la capacidad humana de hacer inteligible el mundo, es la organización de las experiencias de tal modo que en todos los niveles o dimensiones de la vida el mundo resulte accesible.

Los tipos y grados de conocimiento varían según el interés: puede requerirse un alto grado de claridad y precisión, por ejemplo en la actividad científica, o un conocimiento aproximado y útil para los fines prácticos, en el caso de la actividad cotidiana de encender un aparato doméstico: tengo que saber con qué perilla o botón se enciende y se apaga, mas no me importa saber por qué ni cómo funciona. Y debo adquirir la habilidad suficiente para encender y apagar cualquier aparato doméstico similar, aunque los botones sean diferentes. Se trata de un tipo de conocimiento práctico que organiza el mundo de la "sobrevivencia" doméstica, aun para la persona más ignorante de cualquier principio de la física o electrónica. Toda actividad cognitiva, en tanto es una forma de organización de un ámbito específico de experiencia, supone racionalidad.

monumentos, museos o sitios de interés para él; el cartógrafo por fotografías aéreas y medidas de teodolito; en fin, la misma ciudad significa algo diferente para cada uno de ellos, pero en todos los casos, de acuerdo a su posición e intereses, los sujetos construyen el nivel del mundo en que viven (cf. Schütz, 1974b: 71-72).

¹⁵ Aun una situación totalmente extraña y desconocida por nosotros, como pudiera ser la aparición sorpresiva de un ser verde con antenitas, flotando sobre nuestras cabezas, sería inmediatamente catalogada como "situación extraña" e incluso, apelando a saberes de ciencia

La relación y diferencia entre conocimiento práctico y conocimiento científico es una cuestión de grados: "...en esta organización del mundo social por el ser humano que vive ingenuamente en él, encontramos ya el germen del sistema de tipos y relaciones típicas que más tarde organizamos en todas sus ramificaciones como característica esencial del método científico" (Schütz, 1974b: 76). Pero algo muy importante a tener en cuenta es que al pasar de un nivel a otro, el significado de los términos, proposiciones y conceptos varía, y una noción que era perfectamente adecuada en un nivel puede no serlo en otro. Por ejemplo, en la vida cotidiana todos decimos que el Sol sale y se pone a determinada hora, dependiendo de la época del año. Esta afirmación es perfectamente válida en ese nivel, ya que su propósito es orientarnos, por ejemplo, en cuanto a si habrá luz de día cuando nos levantemos por la mañana o cuando salgamos de trabajar por la tarde. Pero es una proposición totalmente incorrecta desde el punto de vista de un astrónomo o un físico, que en su práctica disciplinaria no tiene dudas con respecto a que es la tierra la que se mueve, no el Sol. La misma persona que en su vida cotidiana puede utilizar la expresión "hoy el Sol sale a las seis horas con cincuenta minutos", si cursó la escuela primaria y aprendió algo, reconoce la falsedad de dicha expresión desde un punto de vista astronómico, lo cual no impide que la siga usando todos los días.

En la vida práctica, los seres humanos han racionalizado sus conjuntos de ideas y conceptos que les permiten comprender el mundo y vivir en él; en este sentido, entendemos racionalización como sinónimo de organización inteligible. Dice Schütz que "cada uno de nosotros, los seres humanos, hemos llevado a cabo esta tarea (la racionalización del mundo) con el 'simple vivir', sin planificarla y sin habernos esforzado por efectuarla. No nos guían, para hacerlo, consideraciones metodológicas, ni un esquema conceptual de las relaciones entre medios y fines, ni idea alguna acerca de valores que debemos concretar" (Schütz, 1974b: 76).

Aunque la forma específica que asume el esquema conceptual de interpretación y organización del mundo es o puede ser diferente en cada persona, grupo o sociedad, de hecho todos comparten la cualidad de organizar el mundo y sistematizar la experiencia que nos permite vivir a cada quien, y a todos, en el mundo.

ficción, hasta podríamos identificar al ser verde como "marciano", con lo cual, en principio, sabríamos cómo actuar.



Para Parsons, la racionalidad siempre es sinónimo de calculabilidad, ya sea en relación con un esquema de medios y fines o en cuanto al objetivo último de toda conducta humana, que para él es el obtener gratificación. Es una cualidad de la acción que se incrementa notoriamente con la modernidad, y de la cual en principio carecen o tienen en escaso grado las conductas de las personas, grupos y sociedades tradicionales o premodernos. Incluso en las sociedades industriales avanzadas, algunas actividades son predominantemente racionales, como las que tienen que ver con la ciencia, mientras que otras están influidas por elementos afectivos difusos, que menoscaban su racionalidad. Los procesos de racionalización característicos de la modernidad, que implicaron desencantamiento del mundo, desarrollo de la eficiencia y la eficacia empresariales y control de la naturaleza tanto exterior (dominio y sometimiento de las fuerzas de la naturaleza a los desig-nios del hombre) como interior (autocontrol, contención de las propias pasiones), incrementaron la racionalidad en el mundo moderno.

Para Schütz, en cambio, la racionalidad es una característica inherente a la conducta humana, es la cualidad que permite a las personas vivir en el mundo. Racionalidad es sinónimo de inteligibilidad y organización del entorno.

De esta definición de racionalidad se desprenden varias consecuencias. En primer lugar, la racionalidad es una cualidad propiamente humana; no es algo que algunos tienen y otros no. La organización del mundo de un mandarín chino, la de un aborigen australiano y la de un empresario capitalista del siglo XIX son muy diferentes, pero todas son sistematizaciones que tienen como propósito hacer que cada uno de ellos pueda manejarse hábilmente en su mundo.

En segundo lugar, los procesos de racionalización acompañan al hombre desde sus orígenes, si entendemos por tales los esfuerzos por comprender el mundo que nos rodea y con eso hacerlo manejable.

En tercer lugar, la racionalidad instrumental es tan sólo una de las formas que puede asumir la racionalidad, en el sentido de que en ciertas sociedades es convencionalmente aceptado que una conducta razonable es aquella que sopesa medios y fines; e incluso en ciertas dimensiones de la vida humana, la aplicación metódica y reflexiva de esquemas medios-fines es su característica distintiva.

En cuarto lugar, la racionalidad, en tanto concepto fundamental, nos permite diferenciar de otro un nivel o punto de vista desde el que se organiza el mundo, porque asume en cada nivel un significado di-

ferente. Si en el nivel de la vida cotidiana la racionalidad puede homologarse con razonabilidad (una conducta racional es una conducta razonable), en el nivel de la ciencia lo hace con calculabilidad reflexiva e incluso con la utilización del esquema medios-fines.

En quinto lugar, es conveniente profundizar en la relación entre racionalidad y razonabilidad o, como se dice habitualmente, una conducta razonable. Una acción o actividad es razonable cuando es inteligible para nosotros y cuando nos permite organizar el ámbito de realidad en el que nos estamos moviendo. Una acción es razonable siempre que sea concordante con los esquemas interpretativos del mundo social que aprendemos desde pequeños y que son propios de la sociedad y la cultura en la que cada uno de nosotros vive.¹⁶

Si bien Schütz no llega a sostener la posición extrema de que la racionalidad es contextual¹⁷ (su relativismo no llega a eso), es evidente que tiene una concepción de la racionalidad muy diferente a la que estaba en boga en el pensamiento sociológico de su época, especialmente en la sociología dominante en el ámbito académico, la que conducían los autores que me he permitido llamar ingenuos.

El segundo gran desacuerdo de Schütz con Parsons se produce por su diversa manera de concebir el papel de las normas en la vida social, y está en estrecha relación con el tema de la racionalidad, aunque va mucho más lejos.

¹⁶ Dice Schütz: "El lenguaje común no establece una distinción marcada entre modos de conducta sensatos, razonables, y modos racionales. Podemos decir que un hombre actuó con sensatez si el motivo y el curso de su acción son comprensibles para nosotros. (...) Tal será el caso si su acción se ajusta a un conjunto de reglas y recetas socialmente aprobadas para afrontar problemas típicos aplicando medios típicos para lograr fines típicos. (...) Si una acción parece sensata al observador, y además se presume que surge de una elección meditada entre diferentes cursos de acción, podemos llamarla razonable, aunque tal acción siga pautas tradicionales o habituales que simplemente se presuponen. Una acción racional, en cambio, implica que el actor tiene una clara y nítida percepción de los fines, medios y resultados secundarios de su acción" (Schütz, 1974b: 55).

¹⁷ Pensar que la racionalidad es contextual quiere decir que una actividad puede ser considerada razonable en un determinado contexto (grupo o sociedad) mientras que es vista como irracional desde otro contexto. ¿Quién puede adjudicarse la razón? Por ejemplo, una actividad que desde nuestro punto de vista puede ser irracional y monstruosa, como la práctica de quitarle los incisivos a las mujeres en sus ritos de iniciación, que era frecuente en ciertas tribus australianas, puede ser considerada como totalmente razonable desde el punto de vista del miembro de dicha tribu, porque es parte de sus costumbres ancestrales, una práctica tradicionalmente aceptada, y lo irracional sería la supresión de esa parte de la ceremonia de iniciación. El pensamiento occidental ha tendido a autoadjudicarse la posesión de la verdad en este terreno como en otros, pero una conceptualización del carácter relativo y contextual de la racionalidad cuestionaría precisamente esta autoadjudicación (cf. Schütz, 1974b: 56).



A pesar de que el modelo racional de conducta es el parámetro contra el cual deben contrastarse las acciones de la gente, Parsons reconoce que la mayoría de las acciones no son racionales de acuerdo con el esquema medios-fines, y que los actores no poseen el conocimiento exhaustivo de sus situaciones como para actuar siempre racionalmente. La conducta humana está en su mayoría determinada por la internalización de marcos normativos y valorativos a través de los procesos de socialización, de tal manera que la conformidad con lo convencionalmente aceptado y socialmente esperado es experimentada por los actores como una necesidad natural. La conformidad con los estándares normativos de cada sociedad forma parte de lo que Parsons llama las *disposiciones de necesidad* de las personalidades individuales. Parsons “resuelve” con esto dos problemas básicos del funcionamiento societal: por un lado el aspecto motivacional, en el sentido de que, al margen de las diversas orientaciones de valor, los actores de un grupo o sociedad dados siempre se conducirán de maneras que tendencialmente se adapten a las expectativas convencionales y, por otro lado, el problema del orden social, en el sentido de que la armonía y la compatibilidad de intereses diversos se garantizan cuasi automáticamente siempre y cuando los procesos de socialización se hayan llevado a cabo eficazmente.

El papel de las normas es, por lo tanto, desde un punto de vista parsoniano, fundamentalmente prescriptivo: las normas dicen cómo deben ser desempeñados los roles; toda conducta que se aparte de las prescripciones normativas socialmente institucionalizadas debe ser considerada desviación y por lo tanto negativamente sancionada. Pero, además, el papel de las normas es integrativo, porque proveen el marco para que los actores y los sistemas donde éstos actúan funcionen armónicamente y se eviten los conflictos que pueden amenazar la supervivencia de la sociedad.

El teorema fundamental de la estabilidad de los sistemas sociales consiste, para Parsons, en que conjuntos de pautas valorativas comunes, que suponen además conjuntos de normas y reglas para la acción, se internalizan a través de procesos de socialización adecuados y pasan a formar parte de la personalidad de los actores, de tal manera que la conducta conforme a dichos conjuntos de normas y valores es natural y esperada por todos, y con ello se garantiza el equilibrio y la estabilidad dinámica de la sociedad.¹⁸

¹⁸ “Se puede decir que el teorema dinámico fundamental de la sociología es el siguiente: la es-



Schütz cuestiona de manera radical esas formulaciones parsonianas. Primero, porque como hemos visto más arriba, el modelo de la racionalidad instrumental representa tan sólo uno de los grados de la racionalidad, en un ámbito específico de sentido, el del conocimiento científico.¹⁹ Pero en la vida cotidiana la racionalidad también opera, si bien en un grado y con características diferentes: organizamos el mundo de manera pragmática, lo tornamos inteligible para fines específicos y nos movemos en él con mayor o menor habilidad, pero de ninguna manera como meros seres adiestrados para dar respuestas determinadas por los procesos de socialización.²⁰

Toda práctica humana entraña conocimiento de algún tipo. Y si bien los procesos de socialización son cruciales, lo son no porque determinen absolutamente las respuestas que somos capaces de dar en una situación o frente a un problema específico sino porque nos proveen del acervo de conocimientos y prácticas aprendidas que posibilitan, por una parte, definir y caracterizar la situación o el problema y, por otra, manejarlos y saber cómo continuar. El papel de las normas es para Schütz básicamente cognoscitivo. Los marcos normativos y los valores predominantes son parte de los esquemas interpretativos de la realidad, y constituyen recursos para “interpretar sus situaciones de acción, captar las intenciones y motivaciones de los demás, adquirir un entendimiento intersubjetivo, actuar coordinadamente y, en general, moverse en el universo social” (Heritage, 1990: 297).

En varios de sus ensayos, Schütz planteó las dificultades cognoscitivas, de interpretación del entorno y de integración a la colectividad, que experimenta aquel que regresa a su hogar después de mucho tiempo de ausencia, o que intenta vivir en una sociedad que le es ajena. En la medida en que todos los objetos del mundo social están constituidos dentro de un marco de familiaridad y trato previo, cuando tales elementos no existen o se han perdido, la interpretación del

tabilidad de cualquier sistema social (...) depende de la integración de una serie de pautas de valores comunes con la estructura de la disposición de necesidad internalizada de las personalidades constituyentes” (Parsons, 1966: 60).

¹⁹ Sin embargo, la sociología de la ciencia actualmente incluso cuestiona el que la práctica de los científicos esté guiada sólo en términos de racionalidad instrumental, ya que existen factores tales como las relaciones de poder, la búsqueda del prestigio y el reconocimiento y el problema de las subvenciones, que deben ser considerados cuando uno trata de explicar cómo funciona la ciencia en una determinada sociedad y época.

²⁰ Como más tarde diría Garfinkel: para Parsons las personas son meros “idiotas que juzgan”.



mundo se hace difícil y se presentan infinidad de problemas, desde los más chuscos hasta otros evidentemente graves.²¹

Heritage señala que los repertorios de construcciones sociales de conocimientos, usos y costumbres se mantienen en cada sociedad de forma tipificada y que, aunque son aproximados y revisables, en la vida cotidiana, al servir como recursos pragmáticos para la organización de la acción, toda duda de tipo general respecto a su validez y utilidad queda suspendida (cf. Heritage, 1990: 298). Los marcos normativos son una guía para la acción, permiten caracterizar casi sin dudas lo que una situación es, y fortalecen uno de los supuestos básicos que sustentan la vida social: la de que todos vemos el mundo de la misma manera y que frente a situaciones similares nuestros motivos, fines, sentimientos y aspiraciones, y sobre todo nuestras conductas, son en principio los mismos.

Esto, que Schütz denomina el *supuesto de la reciprocidad de perspectivas*, aunque no es más que un conjunto de idealizaciones, constituye una de las bases de nuestra vida social, y aunque obviamente es causa de infinidad de malos entendidos, es una de sus condiciones de existencia.²²

²¹ Casos conocidos son, por ejemplo, el de una palabra cuyo significado es diferente en distintos países (choclo es un zapato en México y una mazorca de maíz en el cono sur), la misma cosa que tiene nombres diferentes (guisante, chícharo, arveja), o el caso de costumbres y tradiciones aceptadas en un lugar que son incomprensibles y hasta ofensivas en otro, y pueden desembocar en conflictos y hasta muertes (el caso de los ritos de hospitalidad entre los esquimales, que suponen el ofrecimiento de relaciones sexuales con la mujer del que hospeda al huésped, quien en caso de no aceptar puede ser, incluso, muerto, como surge del relato *El país de las sombras largas*.) Schütz hace referencia a muchas de estas situaciones en sus ensayos "El retorno al hogar" y "El forastero" (1974b: 95-108 y 108-200). Un ejemplo reciente del tratamiento de estos problemas en la literatura es el pequeño libro de Milán Kundera *La ignorancia*.

²² El análisis en profundidad del *supuesto de la reciprocidad de perspectivas* escapa por completo a los límites de este trabajo. Sin embargo, me interesa señalar dos cuestiones. En primer lugar, que dicho supuesto se conforma por dos idealizaciones complementarias, la de la intercambiabilidad de los puntos de vista (puedo comprender al otro y ponerme en su lugar, y el otro puede hacer lo mismo por mí), y la de la congruencia del sistema de significatividades (presupongo que las diferencias de perspectivas originadas en nuestras situaciones biográficas exclusivas no son significativas para el propósito a mano de cualquiera de nosotros, o sea son irrelevantes para los fines prácticos). En segundo lugar, que puede compararse con una formulación de la sociología funcionalista, la de la reciprocidad de expectativas, que consiste en la esperanza fundada que cada uno de nosotros tiene de que los demás se comporten de manera adecuada a lo que sus *status* prescriben, y de que si uno se conduce conforme a las expectativas de los demás será recompensado positivamente. Para Parsons, por ejemplo, los problemas que pueden surgir en un proceso de interacción si las expectativas no son satisfechas son esperables dentro de ciertos límites, y la conducta que las origina son parte de lo

Para Schütz, las normas y valores no son por lo tanto un conjunto homogéneo que todos internalizamos en el proceso de socialización y a las cuales nos conformamos automáticamente, sino que son el resultado de un conjunto de prácticas, usos y costumbres en permanente modificación, cuya aceptación es básicamente pragmática y que por lo tanto tienen una vigencia negociada.

LA SOCIOLOGÍA FENOMENOLÓGICA DE SCHÜTZ COMO UNA PROPUESTA QUE TRASCIENDE LO APARENTE Y ABANDONA LA INGENUIDAD

¿Por qué considero que Schütz rompe con la ingenuidad de los análisis sociológicos precedentes? Entre otras cosas, porque en lugar de concebir a las acciones que se apartan de lo esperado como conducta desviada, Schütz ve los diferentes grados de aceptación de las convenciones como producto de la interacción y la negociabilidad intrínseca de la vida en el mundo cotidiano.

Schütz no acepta el teorema fundamental de la internalización de valores y normas y la posterior conformidad, sino que sienta las bases para una visión más pragmática, negociada, de las normas, la que posteriormente, con Garfinkel, se desarrolló en la etnometodología.

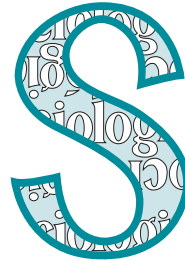
Por otra parte, si bien comparte hasta cierto punto la postura parsoniana acerca del papel crucial de la cultura como marco simbólico que impregna la vida social, Schütz analiza la cultura de manera diferente, más desde el punto de vista de Heidegger, como mundo preinterpretado que se nos impone.

Schütz permite una visión más escéptica de las razones de la acción en el mundo cotidiano, más ácida, porque intenta descubrir los supuestos no explícitos de la socialidad.

que él llamó conducta desviada. Para Schütz, aunque la reciprocidad de perspectivas es constitutiva de la vida cotidiana en el mundo social, y por lo tanto esperable, debe ser estudiada y relacionada con el carácter intersubjetivo de la construcción de dicho mundo y con las particulares convenciones prevalecientes en los grupos y sociedades en los que se produce la interacción. O sea, que es un concepto que debe ser articulado con los de *tipicidad*, *acervo de conocimientos a mano*, etcétera, para poder ser correctamente explicado, y para poder ser utilizado productivamente en la comprensión de las conductas concretas (cf. Schütz, 1974a: 42 y ss.).



Sus planteamientos acerca del carácter múltiple de la realidad introducen la relatividad, la subjetividad y el pragmatismo que impregnan las relaciones interpersonales en el análisis sociológico, a la vez que eliminan la ilusión de que el propio es el mejor de los mundos posibles, remiten a las oscuridades de la individualidad interior y, en fin, anuncian el fin de la inocencia o ingenuidad sociológica, abriendo el camino para un estudio más ponderado y profundo de los elementos intersubjetivos que nos permiten vivir en sociedad.



BIBLIOGRAFÍA

- Baumann, Z.
1978 *Hermeneutics and Social Science*, Hutchinson & Co., Londres.
- Coser, L.
1979 "A dialogue of the deaf", en *Contemporary Sociology*, vol. 8, núm. 5, septiembre.
- Garfinkel, H.
1984 *Studies in Ethnomethodology*, Polity Press, Cambridge.
- Giddens, A.
1979 "Schütz and Parsons: problems of meaning and subjectivity", en *Contemporary Sociology*, vol. 8, núm. 5, septiembre.
1988 "El positivismo y sus críticos", en Bottomore y Nisbet, comps., *Historia del análisis sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires.
1997 *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Grathoff, R.
1978 *The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schütz and Talcott Parsons*, Indiana University Press, Bloomington.
- Heritage, J.
1990 "Etnometodología", en Giddens, Turner y otros, *La teoría social hoy*, Alianza Editorial, México.
- Kundera, M.
2000 *La ignorancia*, Tusquets, México.
- Parsons, T.
1966 *El sistema social*, Revista de Occidente, Madrid.
1968 *La estructura de la acción social*, Ediciones Guadarrama, Madrid.
- Popper, K.
1977 *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid.
- Schütz, A.
1972 *La fenomenología del mundo social*, Paidós, Buenos Aires.
1974a *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires.
1974b *Estudios sobre teoría social*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Wagner, H.
1979 "Theory of Action and Sociology of the life-world", en *Contemporary Sociology*, vol. 8, núm. 5, septiembre.
- Weber, M.
1974 *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.